

富永仲基と平田篤胤の仏教批判

菅野 博史

[1] 富永仲基の『出定後語』について

1 大乘非仏説論

富永仲基（1715-1746）といえば、明治以降の近代仏教学において常識となった大乘非仏説論を、すでに江戸時代において提唱した天才思想家との評価が一般的である。大乘非仏説論とは、大乘経典が歴史的釈尊の直接説いたものではないことを意味する。つまり、釈尊（紀元前6世紀-5世紀、または5世紀-4世紀）が亡くなって3、400年経過した紀元前1世紀頃から、部派仏教の一部の出家者たちが新しい宗教的ニーズに応えるような新しい仏教思想を盛り込んで創作した作品が大乘経典であるというものである。この考えは現代においてはすでに常識となっているが、日本の仏教界にとっては、明治の半ばにヨーロッパのインド仏教の歴史的研究を学ぶことによって、はじめて知った事実であった。

この大乘非仏説論が提唱される以前、すなわち江戸時代までの日本では、すべての経典は歴史的釈尊の金口直説とされていたのであるから、18世紀前半に活躍した富永仲基が20代の若さで、漢文資料のみによってこの説を提唱しえたことは、彼の鋭い知性を十分に物語るものである。

実は、富永仲基の代表的著作である『出定後語』の内容は、大乘非仏説論に尽きるわけではなく、小乗の説も多くは釈尊滅後の成立であることを論じ、さらに、仏教の諸思想・概念の展開をあとづけるなど、いわば仏教思想の発達変遷に対する歴史的研究とでも呼ぶべきものである。

2 富永仲基の仏教との出会い

2.1 『説蔽』

富永仲基は『出定後語』の序文において、幼少の頃から儒教の典籍に親しんだことを述懐しているが、15歳の頃、早くも『説蔽』という書を著わして、懐徳堂の師、三宅石庵（1665-1730）の不興を買い、懐徳堂を破門になったという伝説がある。『説蔽』そのものは現存しないが、他の著作『翁の文』『出定後語』などから、その内容の一部が知られる。それによれば、この

シンポジウム「宗教間の共生は可能か」

書は中国の先秦時代の諸子百家の学説、とくに儒教の成立の歴史を批判的に論じたもので、すべての思想は、それ以前の思想を何らかの点で乗り越えようとして成立したものであり、その意味でいずれも相対的な地位を占めるにすぎないことを主張したもののようである。したがって、孔子、および彼の開いた儒教も絶対的な正しさを誇ることはできないことになるので、いくら三宅石庵が折衷的な学者とはいえ、仲基のこの書が快く迎えられなかったとしても無理もないと思われる。

2.2 加上説

この思想の発展の法則、つまり先行する思想を克服、凌駕しようとして、他の思想が生まれ、ここに思想の発展が生じるという考えは、彼の思想史研究の基本原則であり、先行する思想を克服、凌駕しようとするを、「加上」という。この加上の原則は、『出定後語』において全面的に仏教思想の発達に分析に適用されており、その具体的な内容は後に紹介するが、この加上説がすでに15歳頃の仲基に確立されていたことは注目すべきであろう。もっともこの加上説は荻生徂徠(1666-1728)の思想の影響を受けたものともいわれている。ただし、孔子の思想をも相対化する仲基の加上説は徂徠より徹底したものであることも事実である。

2.3 仏教との出会い

その後、富永仲基は『出定後語』の序文にあるように、幼少の頃から学んだ儒教に加えて、仏教の典籍を学ぶようになった。彼と仏教との関係については、古く黄檗版一切経校合雇用説(慧海潮音『捫裂邪網編』の説)があるが、時代が合わない。また、鳳潭(1659?-1738)の講筵に連なったことがあるのではないかなどという想像も出されている。また、より現実的な説として、仲基の母方の菩提寺、黄檗宗善福寺での法話聴聞の可能性を示唆する学者もいる。

いずれにしろ、『出定後語』を執筆するには、一切経を直接読む必要はないものの、中国人仏教徒の著作をかなり多く読まなければならない、それなりに時間のかかる作業であったであろうと思われる。仲基のもう一つの代表作『翁の文』の自序が成った元文3年(1738)11月には、『出定後語』の草稿もほぼできあがっていたことが推定されるが、実際に『出定後語』が刊行されたのは、延享2年(1745)11月、『翁の文』が翌年2月、仲基はその年の8月に世を去っている。自分の死期を悟ったかのように、相次いで代表作を刊行し、短い生涯を終えたのである。

3 富永仲基の思想史的研究の意味——誠の道を明らかにする

3.1 『翁の文』

富永仲基は『説蔽』において中国思想(とくに儒教)の思想史的研究を行い、『出定後語』においてインド仏教の思想史的研究を行った。このようなインド仏教、中国思想の思想史的研

究の目的は、『翁の文』によれば、今の世の日本に行われるべき誠の道を明らかにすることであり、とあってよいと思われる。『翁の文』には「今の世に、神儒仏の道を三教とて、天竺・漢・日本、三国ならべるものゝ様におぼへ、或はこれを一致ともなし、或はこれを互ひに是非して争ふことにもなせり。しかれども道の道といふべき道は、各別なるものにて、此の三教の道は、皆誠の道に、かなはざる道也とするべし。いかにとなれば、仏は天竺の道、儒は漢の道、国ことなれば、日本の道にあらず。神は日本の道なれども、時ことなれば、今の世の道にあらず。国ことなりとて、時ことなりとて、道は道にあるべきなれども、道の道といふ言の本は、行はるより出たる言にて、行はれざる道は、誠の道にあらざれば、此三教の道は、皆今の世の日本に、行れざる道とはいふべきなり」¹とある。

3.2 仏教・儒教・神道の批判

富永仲基は、当時の日本に行われていた権威ある思想、宗教としての仏教・儒教・神道について、時、処の2つの視点から批判を加えている。つまり、仏教、儒教はそれぞれインド、中国という外国の思想であり、日本の道としては不適格であり、神道は日本の思想であるから、国の点では問題がないが、昔の思想であり、今の思想としては不適格であるというものである。

すでに述べたように、富永仲基は『説蔽』においては儒教を、『出定後語』においては仏教を対象として、それぞれの思想発展の軌跡を明らかにすることによって、それらの思想の権威を相対化した。これによって、どのような思想も本来、歴史的相対性を免れることはできないことが明らかになり、その意味で、仏教も儒教も、今の世の日本という、特定の時と処に限定された歴史的境位においては、すでに実践するべき道ではないことが明らかになった。そこで、改めて、同じく相対性を免れることはできないが、今の世の日本に適合する「誠の道」を明らかにすることができるようになるのであり、その課題に答えるべく、著されたものが『翁の文』であった。

3.3 誠の道

では、今の世の日本に行われるべき道とは、具体的にどのような内容なのか。『翁の文』の第六節には次のようにある。「唯物ごとそのあたりまへをつとめ、今日の業を本とし、心をすぐにし、身持をただしくし、物いひをしづめ、立ちふるまひをつつしみ、親あるものは、能これにつかまつり、君あるものは、よくこれに心をつくし、子あるものは、能これををしへ、臣あるものは、よくこれをおさめ、夫あるものは、能これに従ひ、妻あるものは、能これをひきひ、兄ある者は、能これをうやまひ、弟あるものはよく是れを憐み、年よりたるものは、よく是れをいとをしみ、幼なきものは、能これを慈み、先祖のことを忘れず、一家のしたしみをおろかにせず、人と交りては、切なる誠をつくし、あしき遊びをなさず、すぐれたるをたつとび、愚なるをあなどらず、凡我身にあてて、あしきことを人になさず、するどにかどかどしからず、

シンポジウム「宗教間の共生は可能か」

ひがみて頑からず、迫りてせはせはしからず、怒どもそのほどをあやまらず、喜べどもその守りを失はず、樂むで淫るるにいたらず、悲しびて惑へるに至らず、ことたるも、ことたらぬも、皆我仕合よとそれに心をたり、受まじきものは、塵にてもとらず、あたふべきに臨みては、国天下をも惜まず、衣食のよしあしも、我身のほどにしたがひ、奢らず、しはからず、盗まず、偽らず、色このみてほふれず、酒飲してみだれず、人に害なき者を殺さず、身の養をつつしみ、あしき物くらはず、おほく物くらはず、暇には己が身に益ある芸を学び、かしこくならんことをつとめ、今の文字をかき、今の言をつかひ、今の食物をくらひ、今の衣服を着、今の調度を用ひ、今の家にすみ、今のならはしに従ひ、今の掟を守、今の人に交り、もろもろのあしきことをなさず、もろもろのよき事を行ふを、誠の道ともいひ、又今の世の日本に行はるべき道ともいふなり」²とある。

ここに示された日常生活の倫理は、どれも目新しいものではなく、当時の日本の社会において肯定されていた体制的保守的な倫理であったことは一目瞭然であろう。富永伸基自身、『翁の文』第七節において、これらの倫理は仏教や儒教の典籍にすでに説かれているもので何ら目新しいものでないことを認めている。

3.4 自然発生的倫理

ただし、彼はこの倫理の自然発生的ともいうべき、人間としてあまりにも当たり前であること、そのこと自身を非常に重要視し、次のように述べている。「扱此誠の道といふものは、本天竺より来りたるにもあらず。漢より伝へたるにもあらず。又神代のむかしに始りて、今の世に習ふにもあらず。天よりくだりたるにもあらず。地より出たるにもあらず。只今日の人の上にて、かくすれば、人もこれを悦び、己もこころよく、始終さはる所なふ、よくおさまりゆき、又かくせざればかなはざる、人のあたりまへより出来たる事にて、これを又人のわざとたばかりて、かりにつくり出たることにもあらず。されば今の世にうまれ出て、人と生るるものは、たとひ三教を学ぶ人たりとも、此誠の道をすてて、一日もたたん事かたかるべし」³とある。

3.5 誠の道の発見と加上説

このような誠の道の立場から、仏教、儒教、神道の三教を見直せば、これらの三教の中にも、この誠の道と合致する教えは確かに存在するのであって、三教を実践する者もこの誠の道を自覚し、それを実践すればよいことになる⁴。ところが、この三教の中に誠の道に合致するものがあることを認識することはそれほど容易なことではない。なぜならば、仏教、儒教といっても、その原初的な姿は失われ、歴史的に複雑な展開を見せ、決して誠の道のような簡潔明瞭性がないからである。かえって、仏教や儒教の徒は、その複雑に展開した思想の豊かさを誇っているありさまだからである。

そこで、仏教、儒教のように複雑に展開した思想史の中から、その本質的な部分を見いだす

ために、富永仲基が考案したものが加上説である。この加上説を『翁の文』では、きわめて平易に「おほよそ古より道をとぎ法をはじめむるもの、必ずそのかこつけて祖とするところありて、我より先にたてたる者の上を出んとするがその定まりたるならばして、後の人は皆これをしらずして迷ふことをなせり」⁵と説明しているが、ここには、加上という思想発展の原則を知らなければ、複雑な思想の発展に迷わされて、本質的な部分を見失う恐れがよく示されているといえる。

富永仲基は、仏教や儒教の複雑に展開した思想の総体を客体として対象化し、先行する思想を克服、凌駕しようとして、つまり、加上しようとして、他の思想が生まれ、ここに思想の発展が生じるという、思想発展の原則を方法論として、古い思想と新しい思想とを区別することを可能にしたのである。つまり、加上される前の古い思想と、その古い思想を加上して生まれた新しい思想とを区別することが可能となり、それによって、仏教や儒教の複雑多様な思想にそれぞれ思想史的な位置づけを与えることができるようになったのである。特定の思想の絶対的な権威を認めず、すべて歴史的な相対性を免れないとする、このような考えが仏教や儒教の徒から激しく憎悪されたことは、『説蔽』による三宅石庵との不和の伝説、『出定後語』に対する仏教界からの激しい反発によく示されている。

3.6 善を立てる

上に述べたような誠の道と仏教・儒教との思想的な合致については、『出定後語』の序文に、「曰く、儒仏の道も、またかくのごとし。みな、善を樹つるにあるのみと」⁶とあるように、善を行うことに認めている。このことは『出定後語』の最末尾の「諸法あひ万すといへども、その要は善をなすに帰す。苟によくその法を守りて、おのおの善をなすに篤くんば、則ち何ぞ彼此を択ばん。仏もまた可なり。儒もまた可なり。苟に善をつくるをなせる者は、乃ち一家なり。何にかいはんや。同じく仏を宗として、その派を異にする者をや。いたづらに、その派の異あるを争うて、善をなせることなき者は、われ、これを知らず。文もまた可なり。幻もまた可なり。その志、誠に善をなすにあらば、則ち何ぞ不可ならん。いたづらに、幻と文とに淫して、善をなすにあらざる者も、またわれ、これを知らず」⁷の文にもよく示されている。

3.7 三教の特色

文中の幻と文は、インドの仏教の幻術好みと中国の儒教の文辞好みを意味する。富永仲基はこれらに対して、日本の神道の特徴として、神秘・秘伝・伝授好みを挙げている⁸。

以上、述べたように、彼の仏教、儒教の思想史的研究は、加上説を駆使して、それらの思想の本質的な部分を取り出すこと、そして、それは彼の主張する誠の道と合致することを示すことになったのである。

4 『出定後語』の内容

4.1 書名の由来

まず、書名は「定を出て後語る」という意味である。如来が禪定を出て、その後に弟子たちに説法を開始することは、仏典によく見られる。『出定後語』自体に書名の意味を明らかにする箇所がある。それは「空有第十八」⁹に、仏が入定する前に説いた事がらに対して、500人の阿羅漢が種々の解釈をなして帰するところを知らなかったのが、仏が定を出て後、いずれの解釈が仏意に合致しているかを仏に質問したが、仏はいずれの解釈も仏意そのままではないといいながらも、いずれも正理に従っているので正教とすることができると認めたとある箇所である。

要するに、富永仲基は仏教の思想の発達を歴史的に解明しようとしたわけであるが、このことは後代に成立した思想をすべて無価値とする偏狭な考えを意味するのではなく、後代に発達した思想は仏説そのままではないが、正しい道理にかなない、正しい教えであるならば、その価値は十分に認められる、というものであった。仏の出定後のエピソードはこのことを意味するものとして、書名に取り挙げられたものと推定される。

また、富永仲基は自分自身を「出定如来」¹⁰に擬し、富永仲基如来が定を出て後語った本書を「出定經典」¹¹と名づけている。富永仲基の本書にかけた自信のほどが窺われるが、彼はこの自信の書が、釈尊の生まれたインドにまで流布することを願望して、「願ふ所は、則ちこれをその人通呂大都に伝へ、及ぼしてもって、これを韓もしくは漢に伝へ、韓もしくは漢、及ぼしてもって、これを胡西に伝へ、もって、これを釈迦牟尼降神の地に伝へ、人をして、みな道において光ることあらしめば、これ、死して朽ちざるなり」¹²と述べている。

本書は二十五章から構成されている。内容は先に述べたように、仏教のさまざまな思想が実は釈尊がそのまま説いたままのものではなく、長い歴史の間に発達、付加したものであることを論じたものである。紙数の関係で、いちいちの章について紹介することはできない¹³。そこで、第一章、第三章のインド仏教の歴史的発展を論じたところを簡単に紹介する。

4.2 教起の前後

第一章は「教起の前後」と名づけられ、仏教の興起の歴史を論じたものである。その内容を以下、整理して示す。

4.21 生天思想

仏教は外道に加上したものであり、その外道は天を根本としていた。その天に二十八天があるが、初めは六欲天があるだけであったが、欲界（地獄・餓鬼・畜生・阿修羅・人・六欲天）、色界の十八天と次々に加上され、空無辺処天、識無辺処天などの無色界の天も加上され、最後に、アーラーラの無所有処天、ウツダカの非想非非想処天が加上されて、二十八天になった。

釈尊は、この外道の生天思想を乗り越えるために、さらに天を付加する方法は採用せず、過去七仏を根本として、生死を超越し、不可思議な神通力によって外道を帰服させ、インドの人々を帰依させた。

4.22 部派仏教

釈尊が亡くなると、迦葉が仏典の結集を行い、大衆部も仏典の結集を行って、上座部と大衆部の2部に分かれ、その後18部に分かれた。これらはいずれも有を根本とする小乗であり、この時にはまだ大乘はなかった。

4.23 大乘仏教

その後、文殊の徒が『般若経』を作ったが、これは空を根本とする大乘であった。ここに、大乘と小乗の対立が生まれたが、まだこの時点では諸経の成立順序の説はなかった。

4.24 諸経の成立順序

しかし、その後、法華氏、すなわち普賢の徒が『法華経』を釈尊成道後40余年に説かれたものと説き、諸経の成立順序の説が生まれた。内容的には有と空とに加上して、実相を説いた。また、『解深密経』も法華氏の党であると規定されている。

その後、次々に、前説を加上して、多くの大乘経典が作られていった。すなわち、『法華経』の後に、華嚴氏は釈尊が成道して14日の内に『華嚴経』を説いたとして、従来の小乗、大乘より優れた教えとし、次に、兼部氏が『大集経』、『涅槃経』を作り、次に、頓部氏が『楞伽経』を作り、これは菩提達磨氏となって、中国の禅宗の開祖となった。頓部氏の後、最後に秘密曼陀羅金剛手氏が密教経典を作った。このように、前説を乗り越えようとする加上という意識があつて、次々と経典が創作されていった。

最後に、富永仲基は「これ諸教興起の分かるるはみな、もとそのあひ加上するに出づ。そのあひ加上するにあらずば、則ち道法何ぞ張らん。乃ち古今道法の自然なり。しかるに後世の学者、みないたづらに謂へらく、諸教はみな金口親しく説く所、多聞親しく伝ふる所と。たえて知らず、その中にかへって許多の開合あることを。また借しからずや」¹⁴と述べている。

4.3 如是我聞

第三章は「如是我聞」と名づけられる。普通、「我」は阿難を指し、阿難が親しく釈尊から教説を聴聞したことを意味する「如是我聞」について、実際は、この「我」も後世の「我」であり、「聞」も後世の「聞」であることを述べている。阿難が仏に侍していなかったときの経説を阿難がどのようにして知ったかという問題についてさまざまな伝承があることを指摘したうえで、「ああ、これ何ぞ解の不一なる。長と説き、短と説き、要するにまたこの失を保護するに過ぎず。笑ふべし。経説、仏後五百歳の人の作れる所。故に、経説に五百歳の語多し」¹⁵と述べ、実際に阿難の集めた経がほんのわずかであることについて、「その実、阿難集むる所

は、則ちわづかに阿含の数章のみ。説は下に見ゆ。その他は則ち、みな後徒の託する所、ただに阿難に出でざるのみにあらざるなり」¹⁶と述べている。

以上は、『出定後語』のごく一部の内容であり、このほかにも、仏教の思想・概念の歴史的発展を指摘した記述が多い。これらは、細部になると、現代の仏教学とは一致しない点もあるし、まだ解明されていない事からについての断定的な臆説も混じっているが、江戸時代において、漢文の仏教資料だけで、このような推定をなした富永仲基の慧眼には驚きを禁じ得ない。

5 『出定後語』の反響

『出定後語』は仏教の思想史的研究を試み、その中から誠の道と合致するものを見いだすことを志した著作であるが、その大乘非仏説論は仏教界の激しい反発を生み出し、感情むき出しの反駁書が出された。時代順に挙げると、釈放光(生没年未詳)の『辯後語』(延享3年、1746)、無相文雄(1700-1763)の『非出定』(宝暦9年、1759)、慧海潮音(1783-1836)の『摑裂邪網編』(文政2年、1819)がある。

これに対して、『出定後語』に触発され、服部蘇門(1724-1778)は『赤傀儡』を著して大乘非仏説を主張し、仲野安雄(1694-1778)は『出定後語』に語注を付けて『出定附解』を著した。また、本居宣長(1730-1801)は、『玉勝間』(寛政11年、1799)第八巻において、『出定後語』を取りあげ、「ちかきよ大坂に、富永仲基といへりし人有り。延享のころ、出定後語といふふみをあらはして、仏の道を論へる、皆かの道の経論などいふ書どもを、ひろく引出て、くはしく証したる、見るにめさむるこちする事共おほし。そもそも此人、儒のまなびをも、いふかひなからずしたりと見えて、その漢文もつたなからず、仏ぶみを見明らかめたるほどはしも、諸宗の物しりといはるるほうしも、かばかりはえあらぬぞおほかんめるを、ほうしにもあらで、いとみしきわざにぞ有ける、そのち無相といひしほうしの、非出定といふ書をあらはして、此出定をやぶりたれど、そはただおのが道を、たやすくいへることをにくみて、ひたぶるに大声を出して、ののしりたるのみにて、一くだりだに、よく破りえたることは見えず。むげにいふかひなき物也。さるは音韻のまなびに、名高き僧なるを、ほとけふけみのすぢは、うとかりしと見えたり。されどかの道のまなびよくしたるほうしといふとも、此出定をば、えしもやぶらじとこそおぼゆれ」¹⁷と激賞している。

この本居宣長の言に触発されて、平田篤胤(1776-1843)が『出定後語』を捜し求め、ついに自らも『出定笑語』、その他の仏教関連の著作を多数著して、仏教を批判したことは有名な逸話である。次節において、その平田篤胤の仏教研究の内容を紹介する。

[2] 平田篤胤の『出定笑語』について

1 平田篤胤と『出定後語』との出会い

篤胤は、先に引用した『玉勝間』に触発され、八方手をつくして『出定後語』を捜し求めた。篤胤は、富永仲基や服部蘇門の著作に啓発され、自ら仏教研究に取り組み、まずは『出定笑語』を著わしたが、彼はその自信のほどを次のように語っている。「篤胤が仏書の学問は、これらを梯立と致して入り始めたことで、かの藍は藍より出て藍より青し、とか申す様に、此二書の過りをも亦た余程考へ出し、夫にそへて、仏道より起つたるつゝえ・害を論弁いたすが今度の趣意でござる」¹⁸と。

2 近世の排仏論

平田篤胤の仏教批判の内実とその意味を検討する前に、近世の排仏論全体のなかで、篤胤の仏教批判の占める位置はどんなものであったかについて考察する。

2.1 近世前期

柏原祐泉氏¹⁹は、近世の排仏論を前期・後期の二期に分け、前期の排仏論の担い手を、主として儒学者と考え、また新興の国学者をも含ませた。そして、彼らの排仏論の特徴を、①戦国時代以後の中世的伝統秩序の否定と強い自我意識の発達により生み出された人間主義的、現実主義的な思想を基調としていること、②仏教批判の裏面に神道思想への関心が深められていること、③前期儒学者は、幕藩体制の建設期から定着期にいたる時期に、仏教の反倫理性、身分的秩序への背反性を批判することによって、仏教の超越的宗教力を排除して、封建的社会秩序の中に仏教を組み込むための理論づけの役割を果たしたこと、などと捉えている。

2.2 近世後期

後期の排仏論については、幕藩体制の衰退期から幕末崩壊期にかけてのものであり、以下のように分類している。①経世論家と呼ばれる儒学者の中から、社会的、経済的な立場から仏教の実際的な面を批判する学者が出たこと。柏原氏はその批判の内容として、僧侶は四民以外の遊民であり、伽藍仏教は国費、民費の浪費であるから、廃寺、減寺、合寺により経費を節約すること、宗門改制、寺請制を止め檀家制を廃止して寺院に流れる民費の消費を防ぐこと、寺領を削減すること、度牒制を復活して僧尼取締りを強化することなどの主張を挙げている。②合理的、科学的な研究方法を推進する多くの儒学者が、各自の個性的な学問を生み出すとともに、仏教を思想的な面から批判したこと。これは、大阪尼崎の懐徳堂一派の人々に多いとされ、仏教の宇宙観、須弥山説、地獄極楽説、輪廻転生説、因果応報説、靈驗効験説などを合理主義によって否定した。その代表的な人物として富永仲基が挙げられている。③とくに幕末になると、

シンポジウム「宗教間の共生は可能か」

危機意識や社会的不安の増大にともない、より切実な仏教批判が生まれたこと。たとえば、水戸学派の人々は、実利的な政治上の救済策として仏教対策を講ずることを説き、国学者の中には、篤胤が出て、庶民の宗教的要求や新しい政治理念の模索が見られる時代傾向に対応して、国学の宗教化につとめ、そのため仏教を激しく排斥したとされる。

平田篤胤の仏教批判の具体的内容については後に紹介するが、結論を先取りして、柏原氏の整理した近世の排仏論の全体と篤胤の排仏論とを比較すると、前期排仏論の①にある人間主義的、現実主義的な思想を基調としている点は篤胤にも見られる。篤胤が、仏教は人情の自然に反するものであることを強調している点である。前期排仏論の②にある神道思想への関心という点が篤胤に当てはまることは言うまでもないことであろう。前期排仏論の③にある仏教の反倫理性への批判も篤胤の排仏論に見られる。後期排仏論の①にある具体的な仏教対策は篤胤には見られない。これは平田篤胤の思想が幕藩体制に対して、その社会改革を主張するようなものではなく、すこぶる現状是認的な思想であったことと関連している。すでに、檀家制度の確立によって幕藩体制に完全に組み込まれていた仏教に対しても、篤胤は是認的であって、社会的な改革をまったく提案していない。後期排仏論の②については、篤胤も仏教の宇宙論、須弥山説などを科学的な立場から批判している。ところが、一方、篤胤は妖怪の存在を肯定したり、輪廻転生を肯定したりして、科学的批判という点では二面性を持っていたようである。

3 『出定笑語』の内容について

『出定笑語』三卷（『仏道大意』ともいう）は、文化8年（1811）の講説と推定されている。本書の内容²⁰については、篤胤自身が冒頭に「さて是は出定笑語の大意で、演説致すことは、まづ第一に天竺の国の水土・風俗より致して、其の国の始の伝説、由来、また釈迦一代のあらまし、又もろもろの仏教一部一冊として釈迦のまことの物でなく、残らず後人の記したる物なる慥なる論弁。さて仏法が諸越へつたはり、夫より御国へ伝はつたることのあらあら、また御国にある所の諸宗の始まり、及び宗旨々々の立方、さて仏法の本意、また当時世に在る者の仏法の心得方などのことを申すのでござる」²¹と記している。

では、内容の一部を箇条に整理して示す。

- (1) 釈迦は外国の人であるから、我が先祖、身の本とも言うべき御国の神を釈迦の下に置くのはけしからんことであると批判している。
- (2) 天竺は釈迦の生まれた国だから、仏教徒は良い国だと思っているが、実は唐土などよりも悪い国である。仏教徒の玄奘も天竺については良く言いたいはずなのに、『大唐西域記』には悪く書いてある点かえって信頼できるので、天竺について知るにはこの書によるのがよろしいとして、天竺の人間は大変下品で、熱国ゆえにみな黄黒いと述べている。

(3) 釈迦の家系、釈迦の誕生について以下のように記している。生まれて7歩歩み、「天上天下唯我独尊」といったこと、母の脇から生まれたこと、梵天にお参りに行ったときに、梵天が釈迦を天人の中の尊であるから自分を拜ませてもらってはならないと父の浄飯王にいったこと、釈迦が7歳のとき、あらゆる学問を自然に知っていたとされること、釈迦が16、7歳のとき、老人、病人を見て無常を感じたが、これは浄居天が釈迦に菩提心を生じさせるために、老人、病人に化けたとされることなどは、みな偽りであると批判している。要するに、篤胤は、仏典に記されている釈迦の神格化に関する部分を批判しているのである。

(4) ある仏典によれば、釈迦には3人の夫人と3人の子がいたことが判明するが、一部の仏典はそれを隠そうとしていると批判している。この妻子の記事に関連して、仏典は釈迦の直説ではなく、後世の弟子たちが偽り作ったものであることを指摘して、「一体もろもろの仏経を、みな釈迦の説いたことを記した物じゃと思って、世人は居るけれども、尽く後の出家どもの釈迦に託けて偽り作った物に相違なく、其訳は具さにこの次の会に申すつもりでござる」²²と述べている。

(5) 篤胤は天竺の梵天王を古伝説として高く評価して、「彼の国にも天津神の天地を始め、世にありと有る事共はその御霊に因って出来るものじゃといふ伝が有って、これを彼の国では、梵天王といひ伝へてをるでござる。……この梵天王と申すは、即ち皇産霊神の御事をかく申伝へたものでござる。……また夜見の国の伝もある。これは彼の国の辞では那落といふでござる。その那落と云ふは地の底なる獄屋といふことで、ここが御国の真の伝説と違って人間生涯善根をつめば、死して後、天堂と云って即ち梵天帝釈の御許へ生れる。また悪事をすれば那落へ行つて、そこに居る所のあらゆる神、十王などと云ふに責られるといふでござる。此等は彼の国の古伝説で決して作って云うたこととは見えぬでござる」²³と述べている。

(6) 篤胤は釈迦の断食修行や臨終の時の背痛を、あまりに情けないありさまであると批判している。

(7) 釈迦の神通について、神通と言えは聞こえは良いが、これは今の幻術に過ぎないと批判している。ただし、篤胤は神通そのものの存在は否定しておらず、釈迦が神通を縦横無尽に使って布教していったありさまを批判的に紹介している。

(8) 篤胤は仏教よりも婆羅門教に同情的であり、「婆羅門どもの説く所は彼の国の古伝説を本とし、今ある実事を見て道を論じ親妻子も其俣あり、愛情もすてぬもの故、いはば国にはえつきの道でござる」²⁴と述べている。

(9) 仏典の成立については「大乘の経々はもとより、小乗、阿含部も、ともに釈迦の入滅後、迦葉・阿難の輩が三蔵を結集したる時より、遙か後の世人の書いたもので、其内小乗阿含部の経々は、先に記したるもの故、十の中に三つ四つは、実に釈迦の口から出たる俣のことも

シンポジウム「宗教間の共生は可能か」

あれど、大乘といふ諸の経共は、凡て全く後人の釈迦に託して、偽り作ったものに違は無いでござる」²⁵と述べている。これは富永仲基の思想を受けたものである。

(10) 大乘經典の中では、とくに『法華經』について「みな能書ばかりで、かんじんの丸薬がありやせぬもの」²⁶と痛烈に批判している。いわゆる『法華經』無内容説である。これに関連して、『法華經』の価値を高めた中国の天台大師智顛が智者大師と称されるのに対し、「智者ではなくて愚者大師とも云ふべきものでござる」²⁷と悪口を言っている。

(11) 篤胤は上に述べたように仏教を厳しく批判しているが、最後に、「然れどもここに心得べきことは、今かやうに天下にひろがって、かの切支丹のさわぎ以来、この坊主どもに宗旨を改めさせらるる事となり、また死りたるときは僧が来て改むるも、変死を御吟味なさらんが為で、今は上よりの御定となりてをること故、如何程いやに思へばとて、こりやどうもならぬこと。また先祖の墓をも守らせおくこと故、その心しらびをして、其分相応に、坊主をも扱ふべきこと。只々申したる事どもは、人の惑ひを解くばかり、迷はぬやうにと申すことでござる」²⁸と述べ、現状是認的、すなわち、幕府の対仏教政策に対して肯定的な発言をしている。

そして、師の本居宣長が「上よりの御定」を非難してはならないことを注意していることを述べ、そのような意味を持つ師の歌を3首、すなわち、「かもかくも時の御令にそむかぬぞ神の真の道には有ける」「時々御法令も神の時々御命にしあればいかで違はん」「今の世は今の御法令をかしこみて異しき行ひ行ふなゆめ」を引用して、本書を結んでいる。

雑駁な整理であるが、篤胤の仏教批判のおおよその内容を知ることができたと思う。

4 その他の仏教関係著作

4.1 『出定笑語附録』二卷（別名『神敵二宗論』）

本書は文化8年から10年にかけての成立と推定されている。「一之卷」が仏教全体の批判に当てられ、「一之下」が浄土真宗の批判に当てられ、「二」が日蓮宗の批判に当てられている。なお、類似のテーマを扱った著作に『釈氏根元記』がある。

4.2 『悟道弁』二卷（下巻の別名『尻口物語』）

本書は文化8年から10年にかけての成立と推定されている。上下に分かれ、「上巻」では、禅僧のはったりを批判したり、人間の自然の人情を肯定する立場から、吉田兼好の『徒然草』を批判したり、太宰春台の『弁道書』を取り挙げて、その天地開闢についての説を批判したりしている。「下巻」は、『尻口物語』といい、本郷式部の七日にわたる道学の講義を一日ずつ整理しながら、厳しく批判している。『尻口物語』の名称の由来については、「尻口合わぬ」の略記で、首尾一貫しないという意味であろう。

4.3 『印度蔵志』十一巻、『印度蔵志稿』四巻

『印度蔵志』は文政3年(1820)から文政9年にかけて草稿ができたと推定されている。『出定笑語』が有名であるが、実際には、『印度蔵志』こそ平田篤胤の印度学・仏教学研究の名著と認められる。完成すれば二十五巻のはずであったが、現存するのは十一巻である。

内容は、巻第一から三までが印度国俗品で、インドの地理、風俗について記したもの。巻第四から八までが大千世界品で、仏教の宇宙論について記したもの。巻第九より巻第二十までの十二巻は現存しないが、『印度蔵志稿』四巻がこの部分に該当するのではないかと推定される。巻第二十一から二十三までが印度伝通品で、仏滅後のインド仏教史について記したもの。巻第二十四と二十五の二巻は欠けているが、おそらく中国と日本の仏教史について記す予定であったろうと推定される。

『印度蔵志稿』四巻は、前の二巻は世間成敗品(世界の終末に生じる火災についての記述)・起世本縁品(世界の誕生、および人間社会の誕生、具体的には王の起源、四姓制度の起源などについての記述)・仏祖世系品(釈尊の家系についての記述)・仏生養育品(釈尊の誕生と養育についての記述)・遊学納妃品(釈尊の幼少時の学習・結婚・子供の誕生などについての記述)・発心出家品(釈尊の出家についての記述)・求道樂行品(釈尊が苦行を始める前の修行についての記述)・仏像品・三災品・瞿曇氏累祖・鹿苑説法などの品名の記されている部分からなり、巻第三、四は品名が無く、『長阿含経』遊行経などに基づきながら、釈尊の説法、死について記している。『出定笑語』にも見られたが、周那の釈尊毒殺説をやや詳しく展開している。その後、『長阿含経』、『増壹阿含経』、『中阿含経』、『雜阿含経』から順に経文を抄出している。これらは、「仏祖生涯品」と呼ばれていたと推定されているが、『出定笑語』に述べられたことと内容的にほぼ一致しており、その資料的根拠を示したものと考えられる。

4.4 『密法修事部類稿』四巻

本書は文政5年(1822)頃の成立と推定されている。真言宗の秘密儀軌を抄録したものである。

5 平田篤胤の仏教批判の意義

以上、平田篤胤の仏教関係の著作の概略を紹介した。これによって、篤胤の仏教批判の内容がおおよそ理解できたと思う。篤胤は日本の古伝説を補うためと、その普遍性を論証するために、中国、インドの古伝を研究する必要があったこと、国学の宗教化にともなって、同じ土俵の競争相手とも言うべき仏教を厳しく批判する必要があったことなどを理由として、仏教の研究に取り組んだと思われる。その仏教批判はときに野卑とも言うべき点が少なからず見られるが、『印度蔵志』『印度蔵志稿』などを参照すると、篤胤の仏教研究はかなり本格的な深い研

シンポジウム「宗教間の共生は可能か」

究をしていることが判明する。

そして、篤胤の研究の具体的な内容としては、インド仏教史に関しては、小乗仏典でさえも釈尊滅後の弟子たちの手になるものが多いこと（とくに後世における釈尊の神格化を厳しく批判している）、言うまでもなく大乘仏典は後世の偽作であることを主張している。これは富永仲基、服部蘇門の説を受けたもので、珍しいものではないが、篤胤はさらに、後世の産物は価値が劣るという彼独自の価値観を適用して、大乘仏教よりは小乗仏教の方に価値があり、さらに仏教の創始される以前のバラモン教こそが古伝説を保持していて、仏教より尊い存在であることを主張している。

篤胤の仏教批判の中心的論点は、仏教が人間の自然の情に反するものであること、人倫的秩序を乱すものであることを批判することにある。これらの論点も珍しいものではないが、彼は彼の主張する御国風の立場から批判するわけである。彼の辛辣な仏教批判は墮落した仏教界に不満を持っていた庶民階層には拍手喝采を受けたであろうが、予想外にも、彼は仏教界の制度的改革にはまったく消極的だったことも見逃せない事実だと思う。

[参考文献]

1. 石浜純太郎・水田紀久・大庭脩『翁の文』（『日本古典文学大系 97・近世思想家集』所収、1966年、岩波書店）
2. 脇本平也『日本の仏教 14・近代の仏教者』（1967年、筑摩書房）
3. 水田紀久「『出定後語』と富永仲基の思想史研究法」（『日本思想大系 43・富永仲基・山片蟠桃』所収、1973年、岩波書店）
4. 中村元『近世日本における批判的精神の一考察』（1949年初出。『改訂版 近世日本の批判的精神』、『中村元選集』7所収、1965年、春秋社）
5. 西田長男「平田篤胤の学問自筆本「大毘婆沙論抜萃」を中心とするその印度学・仏教学を通じて」（『国学院雑誌』64-11・12、1963年11月）
6. 三木正太郎「平田篤胤の仏教研究」（『皇学館大学紀要』6、1968年2月）
7. 柏原祐泉「排仏論の発展」（圭室諦成監修『日本仏教史Ⅲ 近世・近代篇』所収、1967年、法蔵館）
8. 松永材『平田篤胤の仏教観』（1944年、風間書房）
9. 王頌「富永仲基及其批判精神」（中国北京大学哲学系、『哲学門』第18輯）

富永仲基と平田篤胤の仏教批判

- 1 『翁の文』第一節。『日本古典文学大系 97・近世思想家集』（岩波書店、1966年）547-548頁を参照。
- 2 同上、551-553頁を参照。
- 3 同上、553頁を参照。
- 4 『翁の文』第8節を参照。
- 5 『日本古典文学大系 97・近世思想家集』554頁を参照。
- 6 『日本思想大系 43・富永仲基・山片蟠桃』（岩波書店、1973年）12頁を参照。
- 7 同上、105頁を参照。
- 8 『翁の文』第14節から第16節を参照。
- 9 『日本思想大系 43・富永仲基・山片蟠桃』74頁を参照。
- 10 同上、16頁を参照。
- 11 同上、28頁を参照。
- 12 同上、12頁を参照。
- 13 詳しい紹介は、拙稿「出定後語—近世における仏教の思想史的研究—」（大倉精神文化研究所編『月例講話集』7所収、1992年11月、67-95頁）を参照。
- 14 『日本思想大系 43・富永仲基・山片蟠桃』19-20頁を参照。
- 15 同上、23頁を参照。
- 16 同上、24-25頁を参照。
- 17 『日本思想大系 40・本居宣長』（岩波書店、1978年）249頁を参照。
- 18 長井真琴校註『出定笑語』（日本先哲叢書六、広文堂書店、1936年）204頁を参照。
- 19 柏原祐泉「排仏論の発展」（圭室諦成監修『日本仏教史Ⅲ 近世・近代篇』所収、法蔵館、1967年）100-110頁を参照。
- 20 『出定笑語』その他の平田篤胤の仏教関連の著作の内容については、拙稿「平田篤胤と仏教」（『大倉山夏季公開講座Ⅱ』所収、1993年8月、7-31頁）を参照。特に『印度蔵志』については、拙稿「平田篤胤の『印度蔵志』と仏教研究の意義」（『大倉山論集』三七、1995年3月、41-75頁。『近世の精神生活』〔続群書類従完成会、1996年3月、697-734頁〕に再録）を参照。
- 21 長井真琴校註『出定笑語』13-14頁を参照。
- 22 同上、60-61頁を参照。
- 23 同上、83-85頁を参照。
- 24 同上、132頁を参照。
- 25 同上、214-215頁を参照。
- 26 同上、250頁を参照。
- 27 同上、251頁を参照。
- 28 同上、371頁を参照。